

Mariano Barbato

Staatsvolk, Marktvolk, Gottesvolk

Überlegungen zur Postdemokratie als politikwissenschaftliche Anfrage an die Christliche Sozialethik

Zusammenfassung

Die nationale Demokratie und ihr Anspruch auf egalitäre Selbstbestimmung scheinen unter dem Eindruck der kapitalistischen Globalisierung so unter Druck zu geraten, dass zumindest eine partizipatorisch starke Konzeption der Demokratie diese in Gefahr sieht. Colin Crouch hat dafür den Begriff der Postdemokratie populär gemacht. Der Beitrag greift einige politikwissenschaftliche Debattenstränge dazu auf und fokussiert dann auf das Problem der Interdependenz, nicht nur von Staatsvolk und Marktvolk (Streeck), sondern der Staatsvölker untereinander. Hat die kapitalistische Aushöhlung der Demokratie nicht deswegen die Zustimmung der Mehrheiten gefunden, weil ihr Kredit die treibende Kraft für Wohlstand war und ist? An die Christliche Sozialethik und Sozialwissenschaft wird dann die Anfrage gestellt, ob nicht eine Verschärfung der Gottesvolkvorstellung einen Ausweg aus den Problemen der Postdemokratie weisen könnte.

Abstract

Capitalist globalization has put national democracy and its claim to egalitarian self-determination under significant pressure, to the degree that at least those who conceptualize democracy in a strongly participatory sense perceive it as „post-democracy“ (Crouch). The article takes up several strands of this debate in political science and then focuses on the problem of interdependency – not only between people and capital but also between different peoples. Has not the capitalist erosion of democracy found the support of the majority because its credit has been and is the driving force for prosperity? In regard to Christian social ethics and social science, it will be asked whether the concept of God's people could show a way out of the problems of post-democracy.

1 Rebellion und Religion in der Postdemokratie

„I hold it that a little rebellion now and then is a good thing, and as necessary in the political world as storms in the physical“ (Jefferson 1787). Diese Kernthese aus Thomas Jeffersons Brief von 1787 ist zum geflügelten Wort geworden und die *Merchandising*-Industrie verkauft sie auf knalligen T-Shirts im Andenkenladen von Philadelphias Besucherzentrum. Nach Jefferson hat die Rebellion ihr Gutes: „It prevents

the degeneracy of government, and nourishes a general attention to the public affairs“ (Ebd.).

Am Anfang der Erfahrung der repräsentativ organisierten Demokratie im heterogenen Flächenstaat ist das grundlegende Problem schon benannt: Auch in der repräsentativen Form beschränkt sich Demokratie nicht auf den periodischen Akt von Wahlen. Die Aufmerksamkeit der Regierung für die Belange der Bürger muss durch kontinuierliche Partizipation, zur Not in Form von Rebellion, erzeugt werden. Demokratie befriedet den gesellschaftlichen Konflikt nicht, sondern institutionalisiert ihn in einer möglichst egalitären Form.

Die Frage, die sich nicht nur im Andenkenladen von Philadelphia aufdrängt, ist die nach der Vereinnahmung solcher Proteste in die große Unterhaltungsindustrie des Kapitalismus, der kein Protest mehr zu entkommen scheint. Konzern- und Staatshierarchien sind nicht nur über die Lobby verbunden und im Sektor von *Private-Public-Partnership* kaum unterscheidbar; die Enthüllungen Edward Snowdens haben auch die Kenntnis über die Vernetzung im „militärisch-industriellen Komplex“, vor dem Amerikas Präsident Eisenhower schon 1961 warnte, auf den aktuellen Stand gebracht. Im demokratischen Kapitalismus haben Großkonzerne im Verbund mit politischen Eliten die Macht demokratischer Verfahren in ihrer ganzen Breite ausgehöhlt und mittels der digitalen Unterhaltungsindustrie, die selbst den Protest vereinnahmt, vermarktet und dabei überwacht, die Bürgerschaft ruhiggestellt (Crouch 2008: 2011: 79–141; 179–201). Die mediale Macht des hegemonialen Diskurses reflektiert einen tiefergehenden Wandel: Die ökonomische Basis der Demokratie lag in der Schlagkraft der Industriearbeiter, die spätestens seit den 1980er Jahren entweder wegrationalisiert oder global ausgelagert wurde (Crouch 2008: 13–20). *Colin Crouch* hat diese Misere auf den Begriff der Postdemokratie gebracht:

„Der Begriff [der Postdemokratie] bezeichnet ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, daß Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, daß sie zu einem reinen Spektakel verkommt [...]. Im Schatten dieser politischen Inszenierung wird die reale Politik hinter verschlossenen Türen gemacht: von gewählten Regierungen und Eliten, die vor allem die Interessen der Wirtschaft vertreten“ (Crouch 2008: 10).

Diesem Idealtypus der Postdemokratie stellt Crouch einen Idealtypus der Demokratie gegenüber. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass die große Masse der Bevölkerung willens und fähig ist, sich aktiv in meinungsbildende Debatten einzubringen und darüber das öffentliche Leben zu gestalten. Die Realität hat den Idealtypus der Demokratie nie ganz erreicht, sich ihm aber in den westlichen Nachkriegsdemokratien auf der ökonomischen Basis der Industriearbeiterschaft angenähert. Seit den 1980er Jahren sinkt die Kurve der Parabel wieder und nähert sich stetig dem Idealtypus der Postdemokratie an (Crouch 2008: 7–44).

Crouch steht mit seiner Analyse der westlichen Demokratien als Postdemokratien nicht allein. Andere kritisieren ähnliche Problemkonstellationen. Giorgio Agamben betont in seiner Einleitung zu Essays um radikale Konzepte der Demokratie von Alain Badiou bis Slavoj Žižek (Agamben u. a. 2012a) ebenfalls die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Demokratie, der „einmal als eine Verfassung des Gemeinwesens, ein anderes Mal als eine Regierungstechnik“ verstanden wird (Agamben 2012b: 9). Während die Verfassung intakt bleibt, verändert sich die Regierungstechnik.

Wer die Zuspitzung zu schätzen weiß, kommt bei Jacques Rancière auf seine Kosten, der bereits vor der Popularisierung der Postdemokratie durch Crouch diesen Begriff verwendet hat (2002). In ihrem Hass auf die Demokratie gibt es für die reiche und einflussreiche Elite „nur eine gute Demokratie, nämlich diejenige, die die Katastrophe der demokratischen Kultur unterdrückt“ (Rancière 2002: 10). Das ständig Forderungen stellende Chaos der *hoi polloi* wurde den oligarchischen Eliten zu viel. Dementsprechend wurde die Demokratie von der Lösung zum Problem umdefiniert – Rancière spricht von der Kriminalisierung der Demokratie – und in die aktuelle Oligarchie umgebaut, die sich lediglich rechtsstaatliche Begrenzungen gefallen lässt (Rancière 2002: 11–42).

Im breit auslaufenden Archipel der Debatte muss wenigstens noch Chantal Mouffes grundlegende Kritik und ihre Konzeption des Politischen genannt werden. Sie bemüht Carl Schmitt, um gegen die liberale Konsensharmonie à la Ulrich Beck und Anthony Giddens, die die eigentlichen Interessensunterschiede nur verschleiern, Politik wieder als agonale Konfrontation unterschiedlicher Interessen ausloten zu können (Mouffe 2007).

Eine der Hauptursachen für die Verschiebung der Machtverhältnisse lässt sich mit der Überschrift eines Bandes aus den 1990er Jahren auf den Punkt bringen: *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie* (Streeck

1998). Großkonzerne erhöhen über die Globalisierung den weltweiten Wohlstand, untergraben aber die national verfassten Demokratien.

Im Grunde analysiert in der Debatte um die Postdemokratie eine postmarxistische Linke mit Marx das Wegbrechen der ökonomischen Basis und mit Gramsci die Verschiebung des hegemonialen Diskurses zum Neoliberalismus. Sie sieht sich zurückgeworfen auf den prämarxistischen, aristotelischen Gegensatz der vielen Armen und der wenigen Reichen. Ihre Lösungsansätze spiegeln jedoch eher nationale Kulturen wider, als dass sie in die Zukunft weisen: Bei Crouch soll es gut angelsächsisch die Zivilgesellschaft richten (2011: 203–224). Badiou steht paradigmatisch für die Reste des kontinentalen, südeuropäischen Eurokommunismus, die irgendwie „wieder Kommunisten werden“ möchten (2012: 22). Wolfgang Streeck plädiert aus deutscher Perspektive und pessimistisch dafür, „die verbliebenen Reste des Nationalstaats so weit provisorisch instand zu setzen, dass sie zur Entschleunigung der rasch voranschreitenden kapitalistischen Landnahme genutzt werden können“ (2013: 255).

Diese Ratlosigkeit hat Jürgen Habermas, der im europapolitischen Kontext zusammen mit Gleichgesinnten die „Fassadendemokratie“ (Bofinger u. a. 2012) geißelt und auf der Basis von Streecks Analyse gegen dessen nationalen Regress nach europäischen Lösungen sucht (Habermas 2013: 138–157), schon vor einer Dekade dazu bewogen, religiöse Semantiken in den Diskurs der postsäkularen Gesellschaft zurückzuholen. Gegen die Pathologien der Modernisierung, die Habermas nicht nur in der Ökonomisierung aller Lebensbereiche, sondern auch in der Naturalisierung des Menschen überhandnehmen sieht, hofft er auf moralische Intuition und Innovation, die in den selbstreflexiven Religionsgemeinschaften intakt geblieben sind (2001; 2005; 2012). Für eine Christliche Sozialethik eignet sich der postsäkulare Ansatz auch, um mit Habermas über Habermas hinauszugelangen (Barbato 2012a), ohne ins Fahrwasser der radikalen Demokratie zu geraten, die ihre religiösen Versatzstücke mit der radikalen Orthodoxie diskutiert (Milbank u. a. 2010).

Zur politikwissenschaftlichen Orientierung der sozialetischen Debatte soll ein erster Schritt den Stand der postdemokratischen Debatte auch in seinen gegenläufigen Diskursen referieren, um Stärken und Schwächen einordnen zu können und sich dem Kern des Demokratieproblems zu nähern. Ein kurzer Blick über den Tellerrand der etablierten Demokratie, den der postdemokratische Ansatz lieber verweigert (Crouch 2008: 7), gehört schon deshalb hierher, weil ohne das Phänomen der Globalisierung

die Macht des Neoliberalismus nicht zu begreifen ist. Ein zweiter Schritt vertieft mit Crouch (2011) und Streeck (2013) und mit Blick auf das europapolitische Beispiel das postdemokratische Argument und verteidigt gegen beide Kritiker den europäischen und globalen Versuch der Ausdehnung des nationaldemokratischen Experiments unter den Bedingungen des Neoliberalismus. Die Nabelschau der postdemokratischen Debatte auf den Niedergang der Partizipation in den *nivellierten Mittelsstandsgesellschaften* (Helmut Schelsky) erkennt, so mein Argument, den Wohlstands- und Partizipationszuwachs der neuen europäischen und globalen Mittelschichten und derer, die darauf hoffen, hineinzuwachsen. Sie erkennt aber auch die Abhängigkeit der alten Demokratien und ihrer Mittelschichten von dieser Dynamik. In Europa ist der permissive Konsens zum permissiven Dissens verkommen, der die Revolution von oben geschehen lässt, weil die restaurativen Alternativen noch unattraktiver erscheinen (Barbato 2013a).

Wenn politikwissenschaftlich nur noch mit kleiner Münze auf die Demokratie herausgegeben werden kann, fällt zum Schluss die Anfrage an die Christliche Sozialethik steil aus. Wenn die Krisentheoretiker des demokratischen Kapitalismus recht haben sollten, wäre es jedenfalls gut, eine Alternative vorrätig zu haben, die über die *Elektrifizierung der Erde* (Carl Schmitt) hinausführt, denn an den ökologischen Grenzen könnte der wachstumsgestützte Deal des demokratischen Kapitalismus immer noch am ehesten scheitern. Die starke Transzendenz des Christentums enthält in jedem Fall mit der Semantik des Gottesvolks eine Vorstellung von Gemeinschaft, die nicht im illusorischen Weltstaat aufgeht, aber der Interdependenz der nationalen Demokratien eine Weite gibt, die dem global entgrenzten Kapitalismus Paroli bieten kann.

2 Von Weizsäcker und von Wutbürgern: Stimmungsschwankungen in der Demokratie

Vor gut zwanzig Jahren hat der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker den Parteien ihre Machtversessenheit und ihre Machtvergessenheit vorgeworfen. Versessen sind sie lediglich auf die Insignien der Macht, denn echten Gestaltungswillen bringen sie, an die Macht gekommen, nicht auf (Weizsäcker 1992: 164). Diese Kritik des ersten Mannes im Staat wog schwer, da die Parteien eigentlich die Institutionen darstellen sollen, die die verschiedenen miteinander im Streit

liegenden Interessen des Volkes bündeln, vermitteln, aber auch konfrontativ durchsetzen, sprich Partizipation ermöglichen. Die Postdemokratie wäre also schon seit einiger Zeit erreicht. In der Tat hat die Kritik an den Parteien Tradition, was aber auch heißen könnte, dass das Lamento auf ein nicht ganz ernst zu nehmendes Mantra herabzustufen wäre. Parlament und Parteien stehen im ständigen Wandel des Verfassungsstaats, können diese Herausforderung aber auch gestalten (Oberreuter 2012).

Politikverdrossenheit, Politikmüdigkeit und Politikunfähigkeit gehören dennoch zu den Schlagworten, die ein gewisses Unwohlsein mit dem Status quo ventiliert haben. Als „verstimmte Demokratie“ „zwischen Aufbruch und Frustration“ ist dies unlängst von einem sozialdemokratisch geprägten Sammelband auf einen treffenden Begriff gebracht worden (Braun/Geisler 2012). Der Band eröffnet zwar im düsteren Moll der Postdemokratie, findet dann in seinen empirischen Studien, gerade auch rund um den Protest gegen *Stuttgart 21*, schnell zum weiten Feld einer partizipativen Netzwerkdemokratie, die in der Lage ist, Bürgerprotest effektiv zu kanalisieren. Die Piratenpartei spricht von *Liquid Democracy*, um neue, netzgestützte Formen zwischen repräsentativer und direkter Demokratie auf den Begriff zu bringen, bei der mittels gelegentlichem Mausklick abstimmt, wer gerade Lust dazu hat. Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Debatte überrascht es nicht, dass Vertreter der Politikwissenschaft an die Bedeutung des Losverfahrens in der griechischen Demokratie erinnern und dieses wiederbelebt sehen möchten (Buchstein 2009). Große angelegte Forschungsprogramme arbeiten die Erfolge einer Vielzahl partizipativer Formen der Bürgerbeteiligung auf substaatlicher und suprastaatlicher Ebene heraus (Heinelt 2008). Auch wenn man hier aus der klassischen Sicht einer parlamentarischen Demokratie nicht euphorisch wird, muss man doch zugestehen, dass die Verknüpfung von gezieltem Bürgerprotest und Abwahlmöglichkeit in der Lage war, den deutschen Ausstieg aus der Atomenergie durchzusetzen.

Selbst auf internationaler Ebene funktioniert manchmal das Zusammenspiel von weltgesellschaftlichem Bürgerprotest und staatlicher Regierung oder supranationalem Parlament. In den 1990er Jahren wurde das Multilaterale Investitionsschutzabkommen (MAI) nach globalen Protesten durch das Veto der französischen Regierung gestoppt. Am 4. Juli 2012 legte das Europäische Parlament sein Veto gegen ACTA ein. Das geplante Abkommen zur Konstruktion von Urheberrechten gegen

Nutzerrechte war auf einen globalen Protest gestoßen, der sich auch um das Europäische Parlament herumgruppierete. Rebellionen können immer noch Projekte der Großkonzerne stoppen.

Man muss nicht mit Joseph Schumpeter oder Anthony Downs die Demokratie gleich auf die Methoden der Marktrationalität reduzieren. Vielleicht trifft die pluralistische Demokratietheorie nicht nur den empirischen Stand der westlichen Demokratien besser, beispielsweise mit dem Begriff der *Polyarchie*, der Herrschaft der Vielen, den Robert A. Dahl seit Beginn der 1970er Jahre populär gemacht hat. Auch er sah die Schlagseite zugunsten der Großkonzerne, die sich für ihn nur neokorporatistisch beheben ließ. Vielleicht trifft auch der normative Pluralismus eines Ernst Fraenkel das Ideal der rechtsstaatlichen Demokratie genauer, die ja gerade keine *Ochlokratie* sein will, sondern ihr Demokratiekonzept eher an der Mischverfassung der aristotelischen *Politie* ausrichtet (Schmidt 2010).

Die Kritik an Fehlformen im Detail müsste also nicht zur Groß-erzählung der Postdemokratie verdichtet werden. Dies lässt sich auch im historischen Rückblick andeuten. Crouch setzt die goldene Zeit der Demokratie in Europa – seinen *Augenblick der Demokratie* – in die Nachkriegsjahre und lässt sie in den 1970er Jahren enden (Crouch 2008: 14–20). Die Adenauerjahre haben der Bundesrepublik zweifellos eine solide demokratische Basis gegeben, doch war deren Paternalismus selbst bei seinen Epigonen noch so stark ausgeprägt, dass Willy Brandt mit dem Slogan *Mehr Demokratie wagen* seine Kanzlerschaft antreten konnte. Was sich für die Bundesrepublik zeigen lässt, hat auch Relevanz für andere Teile Europas und selbst für die USA unter John F. Kennedy und Lyndon B. Johnson. Der postdemokratische Rückblick erscheint deswegen nicht frei von nostalgischer Trübung.

Den als Wutbürger geschmähten Demonstranten, der seine mehr oder weniger am Gemeinwohl orientierten Proteste vorbringt, hat es immer wieder gegeben, und seine kleinen Rebellionen wären, mit Thomas Jefferson gesprochen, auch eine gute Sache – schon weiland in Brokdorf, Mutlangen und Wackersdorf. Ob nun in Spanien die abrutschende Mittelschicht und ihre Kinder auf die Straße gehen, im postmaterialistisch gesättigten Stuttgart Lehrer und Schüler für die vermeintlich klügere Alternative und alte Bäume kämpfen oder in der *Occupy*-Bewegung sich die globalen Antiglobalisierungsfraktionen zurückmelden, die nach 9/11 nicht mehr an die Erfolge von Seattle anknüpfen konnten, es tut sich etwas (Manemann 2013).

Richtet man den Blick über den Tellerrand der etablierten Demokratien hinaus, ergänzt sich dieses Bild. Der *Arabische Frühling* gebar eine echte Massenrevolte. Einem aufstrebenden Schwellenland wie der Türkei entsprechend gab es im Gezim-Park eine Mischung aus Stuttgart und Kairo, und Ministerpräsident Erdoğan musste sich vorsehen, dass es ihm nicht erging wie Charles de Gaulles 1968/1969. Während die kleinen Rebellionen der einen die demokratischen Geschäfte im Sinne Jeffersons am Laufen halten, stellen die der anderen die Demokratie oder zumindest eine defekte Vorform erst einmal her.

Die globale Demokratisierung ist kein bloß äußerer, kontingenter Gegensatz der postdemokratischen Entwicklung in den etablierten Demokratien, sondern wird von den gleichen Kräften der Globalisierung vorangetrieben. Genau in den Jahrzehnten seit den 1970er Jahren, in denen sich die Postdemokratie ausgebreitet habe, fegten Rebellionen und Revolutionen autoritäre Diktatoren und totalitären Sozialismus von Paraguay über Portugal und Polen bis zu den Philippinen in einer *dritten Welle der Demokratisierung* (Huntington 1991) hinweg. Die Transformationsforschung hat ein ausgeklügeltes Instrumentarium der Analyse und Bewertung der Ausbreitung und Stabilisierung der Demokratie entwickelt und dabei unter anderem den Terminus der *defekten Demokratie* geprägt (Merkel 2010). Postdemokratie und defekte Demokratie sind weder das Gleiche noch taugen sie für eine stoische Idealisierung des Ist-Zustandes; sie lassen sich aber doch als die beiden Seiten der neoliberalen Demokratisierung sehen, die zumindest für die Transformationsländer eine Verbesserung darstellen kann.

Winston Churchills Diktum, die Demokratie sei die schlechteste aller Regierungsformen bis auf all jene, die man ausprobiert hat, kann man konservativ und progressiv lesen. Die konservative Variante wäre es, sich nicht zu viel zu erwarten. Demokratie dient der Vermeidung des Übels der Diktatur. Eine so minimal normativ aufgeladene Demokratiekonzeption kann dann auch die postdemokratische Wende als rein analytische Herausforderung betrachten. Eine progressivere und normativ gehaltvollere Lesart räumt dem Versuch, die Versprechen der Demokratie immer wieder neu auszuprobieren, größeres Gewicht ein. Das egalitäre Versprechen der Demokratie zielt darauf ab, dass die Einbindung der Vielen darüber geschieht, dass jeder gleich viel zählt und nicht Pakte mit den Mächtigen geschlossen werden müssen (Möllers 2008: 16f.). Die komplexe Theorie der Demokratie mag sinnvollerweise

darüber hinausgewachsen sein, doch dieses Ideal egalitärer *Input*-Orientierung gehört zum Grundbestandteil des Demokratiebegriffs.

Abraham Lincolns Definition der Demokratie als *government of all people, by all people and for all people* ist in ihrem Kontext des gewonnenen Amerikanischen Bürgerkriegs als Teil der Rede auf dem Soldatenfriedhof von Gettysburg nicht ohne besondere Ambivalenz. Diese Ambivalenz gehört aber zur Demokratie auch ohne Bürgerkrieg dazu, denn sie macht deutlich, dass die Demokratie Herrschaft gegen den Willen der Glieder ihres Gemeinwesens rechtfertigt, solange alle an der Mehrheitsentscheidung beteiligt waren und die Ergebnisse zumindest als das Gemeinwohl aller anvisierend ausgewiesen werden können.

Klassischer lässt sich mit Aristoteles die Sachlage dahingehend zuspitzen, dass allein die *Input*-Seite über die Demokratie entscheidet. Denn eine gute Herrschaft, die sich mit dem Blick auf das Gemeinwohl ausweist, ist auch die Monarchie oder die Aristokratie. Nur der *Input* der vielen Armen macht die *Polis* zur Demokratie. Der *Output* entscheidet, ob es sich um eine schlechte oder gute Verfassung, um eine *Ochlokratie* oder eine *Politie* handelt. Die Frage, ob überhaupt von Demokratie zu reden wäre, hängt an der *Input*-Seite. Wie gehaltvoll die Partizipation der *Input*-Seite sein muss, ist hingegen strittig.

Ingeborg Maus besteht darauf, dass die Volkssouveränität als die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben, erhalten werden muss. Demokratie hängt nicht am Territorium oder einer mythischen Nation, aber doch an einer verfassten Bürgerschaft, die sich als solche von anderen Bürgerschaften abhebt, auch wenn sie für den Wechsel der Bürger offen ist (Maus 2011). Ingolf Blühdorn sieht sich hingegen in der Tradition der realistischen Demokratietheorie. Er akzeptiert die postdemokratische Wende als Faktum des Paradoxes einer gesteigerten individualistischen Anspruchshaltung gegenüber der demokratischen Entscheidungsfreiheit bei gleichzeitiger Erschöpfung der demokratischen Entscheidungsfähigkeiten im Angesicht von Interdependenz und ökologischer Endlichkeit, die nur noch die Möglichkeit einer Simulation der Demokratie offenlässt (Blühdorn 2013). Weder das Festhalten an der traditionellen Vorstellung noch der Realitätsverlust, der Simulation als Rettung der Demokratie statt als ihre Verabschiedung versteht, dringen zur demokratietheoretischen Gretchenfrage vor, wie es die egalitäre Demokratie mit ihren externen Effekten hält. Erst wenn das Zusammenfallen von Herrschenden und Herrschaftsbetroffenen in der Interdependenz der globalen oder europäischen Bürgerschaften thematisiert wird (Neyer 2011), lässt sich das postdemokratische

Problem des Verlusts egalitärer Partizipation grundlegend angehen. Das schillernde Problem der Postdemokratie kann nicht schlicht mit einem anderen Modepräfix in die ebenso vage *Neodemokratie* überführt werden, wie das Klaus von Beyme vorschlägt (2013), sondern sollte sich dem entscheidenden Problem der *Demoikratie* stellen, nämlich dem der in interdependenten Herrschaftszusammenhängen verbundenen vielen Völker der Erde. Dazu vertieft der nächste Abschnitt die postdemokratische Debatte an ihrem entscheidenden Punkt und fordert sie dort heraus.

3 Staatsvolk vs. Marktvolk? Der Kompromiss der Mittelschichten

In seiner aktualisierten Fassung der Postdemokratiethese fragt Crouch nach der erstaunlichen Überlebensfähigkeit des Neoliberalismus. Es ist klar, dass die Reichen ihn favorisieren, aber warum spielen die Armen mit? Crouch gibt zunächst drei Errungenschaften des Neoliberalismus zu, die auch dem gemeinen Mann nutzen. Die Privatisierung von Staatsaufgaben führte erstens zu besseren Wahlmöglichkeiten der Bürger und erhöhte zweitens die Kundennähe der Dienstleistungen. Hinzu kommt drittens eine wendige Flexibilität, die dem Neoliberalismus eine Vielzahl von Koalitionsmöglichkeiten eröffnete (Crouch 2011: 45–47). Diese flexiblen Koalitionsmöglichkeiten sind der eigentliche Schlüssel. Die Arbeiterklasse wurde nicht einfach von der Klasse der Finanzkapitalisten abgelöst, wie Crouch es zuerst darstellt (2011: 160). Die Neujustierung der Kräfteverhältnisse lief auch nicht nur deshalb ohne größere Rebellionen der Verlierer ab, weil die keynesianische Steuerungspolitik sichtbar an ihre Inflationsgrenzen gestoßen war, sondern weil der Keynesianismus der öffentlichen Hand durch einen *Keynesianismus der privaten Hand* (Crouch 2011: 164) abgelöst wurde, der ohne die alte Inflation eine Ausdehnung der Geldmenge für Arm und Reich organisieren konnte. Dies gelang durch „das Wachstum der Kreditmärkte für Menschen mit kleinem und mittlerem Einkommen sowie die Entstehung von Märkten für Derivate und Terminkontrakte für Menschen mit großem Vermögen“ (Crouch 2011: 160). Ähnlich wie im *Keynesianismus der öffentlichen Hand* muss das Wachstum des Geldes dem realen Wachstum immer vorauslaufen. Das Risiko im neuen Spiel war nun nicht mehr die Inflation durch die Abwertung des staatlich kontrollierten Geldes, sondern das Platzen der Spekulationsblasen. Dieses Platzen verläuft relativ glimpflich,

wenn es lediglich einen kleinen Sektor wie bei der Internetblase betrifft oder zumindest irgendwo in der Peripherie geschieht. Schwieriger wird es, wenn das in Derivate verpackte Risiko der Kleinkredite für Häuser und Konsum im Kernland des demokratischen Kapitalismus offenkundig wird. Dann platzt nicht nur eine besonders große Blase, sondern es wird auch die neue Koalition zwischen Finanzkapital und den kreditfinanzierten Konsumenten und Hausbesitzern in Frage gestellt. Die aufgeblähte Geldmenge explodiert nicht mehr in einer Inflation, sondern implodiert in den Bilanzen der Geldhäuser. Der Staat greift ein, um die verschwundene Geldmenge wieder herzustellen. Der Keynesianismus der öffentlichen Hand kehrt als *Keynesianismus der Zentralbanken* zurück. Dieser Keynesianismus unter Bankern rettet Banken und lässt die Häuslebauer außen vor. Der große Unterschied zum alten Modell des Massenkonsums durch Lohn statt Kredit wird nun offenkundig: Ein säumiger Schuldner hat weniger Macht als ein streikender Arbeiter.

Das gilt auch für den Schuldner Staat. Wolfgang Streeck führt aus, wie im Neoliberalismus nicht nur die Lohnabhängigen zu Kreditkunden wurden, sondern der *Steuerstaat* zum *Schuldnerstaat* mutierte (2013: 79–141). Unter dem Druck des global agierenden Kapitals mussten nicht nur die Niedriglohnempfänger Schulden machen, auch der Staat ersetzte die nicht mehr einziehbaren Steuern durch Schulden. Streeck kritisiert darin die optimale Lösung für den reichen Rentier:

„Bei seiner Suche nach sicheren Anlagemöglichkeiten für sein Ersparnis kommen ihm die nicht zuletzt wegen seines erfolgreichen Steuerwiderstandes auf Kreditfinanzierung angewiesenen Staaten recht: Nicht nur ist die Armut des Staates sein Reichtum, sondern sie bietet ihm zugleich eine ideale Gelegenheit, diesen gewinnbringend zu investieren“ (Streeck 2013: 114f.)

Der Schuldenstaat bietet aber auch für die demokratische Politik Vorteile. Solange die Zinsen niedrig und die Refinanzierung gesichert ist, löst der Kredit die Bedürfnisse des Staates fast genauso gut wie die Steuer, ohne die unpopuläre Zwangsabgabe vom fluiden Kapital auf den ortsgebundenen Steuerbürger übertragen zu müssen. Das Problem wird dann spürbar, wenn der Gläubiger anfängt, sich um die Bonität seiner Schuldner Gedanken zu machen, den Zins hochtreibt und die Refinanzierung in Frage stellt. Der Druck der Gläubiger erzwingt dann den ohnehin angestrebten *Konsolidierungsstaat*, der vor und auf Kosten seiner Staatsaufgaben vor allem in der Lage sein soll, seine Schulden zu

bedienen (Streeck 2013: 141–224). Auch hier stützt der Keynesianismus der Zentralbank die von Implosion bedrohte Geldmenge und enthüllt dabei die eklatante Machtverschiebung vom Staat zum Kapital.

Streeck bringt die Macht der Gläubiger auf einen pointierten Begriff. Er spricht von einem zweiten Volk: dem *Marktvolk*. Es entsteht mit der Transformation des Steuerstaats zum Schuldenstaat und stellt sich neben das alte *Staatsvolk*. Im Gegensatz zum national integrierten Staatsvolk der Bürger ist das Marktvolk der Investoren transnational organisiert. Statt Bürgerrechte halten die Gläubiger Forderungen und überkompensieren ihren Ausschluss aus den periodischen Wahlen mit kontinuierlichen Auktionen, an denen die Zustimmung in Beteiligung und Zinssätzen abzulesen ist. Vertrauen in die Bonität ist so wichtig wie die Loyalität des Staatsvolks, die sich auch nicht erzwingen lässt. Erwartet wird vom Marktvolk keine Daseinsvorsorge durch den Staat – solche Übertreibungen des Staatsvolks werden eher mit Argwohn beobachtet –, sondern die zuverlässige Bedienung der Kredite. Die politischen Eliten haben nun die undankbare Aufgabe, zwischen beiden Völkern zu lavieren. Aus den geschilderten Zusammenhängen entsteht eine Übermacht des Marktvolks, der es gelingt, den Kleinsparer in die Zerreißprobe der Zugehörigkeit zu beiden Völkern zu bringen. Schlussendlich kann der langjährige US-Zentralbankchef Alan Greenspan verkünden, dass die Welt durch Marktkräfte regiert wird und die Wahl des nächsten Präsidenten in ökonomischer Hinsicht irrelevant ist (Streeck 2013: 118–132).

Der demokratische Kapitalismus wäre damit in Demokratie und Kapital auseinandergefallen, das Marktvolk hätte gewonnen und das Stadium der Postdemokratie wäre erreicht. Das gilt für Streeck auch insbesondere im verfehlten Experiment des neoliberal organisierten Euro. Streck will grundsätzlich gegensteuern:

„Demokratisierung heute müsste heißen, Institutionen aufzubauen, mit denen Märkte wieder unter soziale Kontrolle gebracht werden können: Märkte für Arbeit, die Platz lassen für soziales Leben, Märkte für Güter, die die Natur nicht zerstören, Märkte für Kredit, die nicht zur massenhaften Produktion uneinlösbarer Versprechen verführen.“ (Streeck 2013: 237).

Streeck hat zwei eindeutige Positionen, wie diese Liste konkret werden soll. Mit dem Aufbau der Institutionen sind keine Institutionen der Europäisierung und der Globalisierung gemeint, sondern die Rettung

der Reste des Nationalstaats; alles andere spielt dem Marktvolk in die Hände. Dementsprechend muss man sich Märkte auch weitgehend als nationale Binnenmärkte vorstellen. Das erste Mittel, auf das Streeck ein Loblied anstimmt, ist die Rückkehr zur Möglichkeit der Abwertung als ein Argument für eine Auflösung der Eurozone in einem europäischen System mit nationalen Währungen. Damit soll die importgestützte Elite wieder zurückgezwungen werden zur ehrlichen, wenn auch vielleicht nicht so produktiven Arbeit ihres jeweiligen Staatsvolks, und alle nationalen Eigenheiten könnten so bleiben, wie sie sind. Dieses Szenario hat einen gravierenden Haken, den auch Streeck nicht unter den Teppich kehrt: „Politisch käme eine Flexibilisierung des europäischen Währungsregimes der Beendigung der Koalition zwischen den Exportindustrien des Nordens, insbesondere Deutschlands, und den Staatsapparaten und Mittelschichten des Südens gleich“, die laut Streeck aber ohnehin nur ihre unteren Schichten ausbeuten, um weiter deutsche Autos importieren zu können (2013: 251).

Offensichtlich profitieren nicht nur Finanzoligarchien vom europäischen Spiel, sondern die Mittelschichten der beteiligten Länder. Die Staatsvölker scheinen also nicht nur als zerrissene Schicht der Kleinkaktionäre am neoliberalen Spiel beteiligt (hier könnte man noch falsches Bewusstsein unterstellen), sondern als Arbeiterklasse der Automobilindustrie. Deswegen muss man sich auch nicht wundern, wenn diese Mittelschichten – vor die Wahl gestellt, ob sie eine marktkonforme oder lieber eine marktkritische Regierung möchten – sich selbst in Griechenland für das europäische Bündnis der Mittelschichten mit dem Marktvolk entscheiden. Wenn man sich dann noch die Globalisierungskoalition vor Augen führt, der es gelingt, immer mehr Menschen in neue Mittelschichten zu verwandeln, wird deutlich, warum das Überleben des Neoliberalismus gar nicht so erstaunlich ist, sondern von den Mehrheitsdemokratien der Mittelschichten gestützt wird.

Muss man sich mit der Zweidrittelgesellschaft abfinden? Wenn sie sich europäisch und global durchsetzen sollte, wäre sie, gemessen an der kolonial und postkolonial abgesicherten Vollbeschäftigung im Kalten Krieg, für einen damals wesentlich kleineren Bruchteil der Weltbevölkerung ein unglaublicher Erfolg, der alles, was es an Wohlstandssteigerung auf Erden je gab, in den Schatten stellen würde. Diese Aussicht treibt das Spiel an und erhält den demokratischen Konsens der auch aus der Armut neu aufsteigenden Mittelschichten in der globalen Weltgesellschaft (Bhagwati 2009).

Um bei diesem Aufstieg als alte Mittelschicht dabeizubleiben, bedarf es der gerade im deutschen Diskurs immer wieder angemahnten Strukturreformen. Wer diese auf Einsparungen von Sozialkosten im Sinne des Konsolidierungsstaats reduziert, gehört zur fantasielosen Seite des neoliberalen Spektrums. Die Chance der neoliberal erzwungenen Strukturreform liegt im Aufbrechen der alten ineffizienten Oligarchien, die sich in allen unter Restrukturierungsdruck befindlichen Ländern und Regionen erhalten haben. Einen solchen Strukturwandel für den Süden und Südosten Europas grundsätzlich auszuschließen, weil er bisher schleppend vorankam, und lieber den Leuten ihre Eigenheiten zu lassen, schmeckt weniger nach sozialer Demokratie als nach Kulturalismus. Was sich für den europäischen Süden behaupten lässt, gilt sicher für den Globalen Süden.

Diesen Strukturwandel nicht postkolonial und neoimperial zu sichern, sondern in einem demokratischen Bündnis der alten westlichen und neuen globalen Mittelschichten auszuhandeln und dabei auf die soziale Abfederung der echten Verlierer und weiter zurückfallenden Armen zu achten, stünde den Vertretern des Rheinischen Kapitalismus besser an, als zurück in die nationale Wagenburg zu fliehen. Der zentrale Punkt in der Reorganisation der Demokratie unter neoliberalen Bedingungen liegt in der Transnationalisierung der Staatsvölker. Wenn Herrschende und Herrschaftsbetroffene zusammenfallen sollen, dann reicht es nicht aus, dass man den anderen in seiner Deliberation mitbedenkt, er muss einbezogen werden. Es geht dabei nicht darum, ein Weltstaatsvolk und noch nicht einmal ein europäisches Volk zusammenzuschweißen, das wieder staatliche Grenzen einrichten und darüber Kontrolle gegenüber dem Marktvolk zurückgewinnen kann. Es muss in einem ersten Schritt nur deutlich werden, worauf John Ruggie schon in den 1990er Jahren mit Verweis auf Debatten in den 1930er und 1960er Jahren hingewiesen hat, nämlich das konsequente Akzeptieren gegenseitiger Abhängigkeit in einer global interdependenten Welt, ohne auf *Exit*-Optionen zu schießen (Ruggie 1998). Jürgen Neyer hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das europäische Projekt daraus seine Legitimität erhält, dass es in der Lage ist, die Interdependenzen der verschiedenen Staatsvölker abzubilden und die damit einhergehende demokratiekritische Diskrepanz zwischen Herrschenden und Herrschaftsbetroffenen in der nationaldemokratischen Abschottung abzubauen (Neyer 2011). Es geht nicht zuerst darum, dem Marktvolk wieder Macht zugunsten des Staatsvolks abzunehmen, sondern zunächst darum, die wohlfördernde Interdependenz der

Staatsvölker untereinander weiter auszubauen, gleichzeitig demokratisch auszugleichen und durch diese *Demoikratie* der Staatsvölker dann ein Gegengewicht zum Marktvolk zu schaffen. Dieses Gegengewicht schüttelt das Marktvolk nicht ab, sondern integriert die Leistungskraft der Großkonzerne und des Finanzkapitals zu günstigeren Bedingungen in die globale *Politie*.

4 Postsäkulare Anfragen an die Sozialethik: voluntaristische Demokratie vs. Gottesvolk

Gegen Ende seiner weltgeschichtlichen Betrachtung reflektiert Jacob Burckhardt auf dem Stand der 1870er Jahre, wie lange das Streben nach Macht und Gewinn noch anhalten wird und ob ein Umbruch der *Denkweise* wie im dritten und vierten Jahrhundert ansteht (Burckhardt 1930/34: 252). Wesentlich weiter hat sich das Rad der Geschichte nicht gedreht. Als neue Denkweise hat sich der Naturalismus schon damals angekündigt und heute steht er vielleicht vor dem Durchbruch. Lediglich die damalige radikale Frontstellung der Katholischen Kirche gegen den demokratischen Kapitalismus hat sich differenziert. Gelegentlich kam es dabei aber zu einer Anpassung an den Status quo, die dem Christentum schon im *Ancien Régime* zum Verhängnis wurde.

Zunächst möchte man meinen, dass das Goldene Kalb des Kapitalismus in der Kirche wenig zu suchen hat. Verwundert reibt man sich aber dann die Augen, wenn man sieht, wie sich selbst der deutsche Katholizismus seinen *Weltbild*-Konzern nicht wegnehmen lässt, mit Klauen und Zähnen die Kirchensteuern verteidigt und die Entweltlichungspredigt des deutschen Papstes partout nicht verstehen möchte. Franziskus scheint die Kombination aus Orthodoxie und Orthopraxis aber noch zuzuspitzen, wenn er die Kirche von einer karitativen NGO unterschieden wissen möchte. Die christliche Caritas soll nicht einfach die Lücken füllen, die der Konsolidierungsstaat hinterlässt. Eine echte Alternative entsteht tatsächlich nur dann, wenn sich christliches Haushalten und Handeln von der Rationalität der Geldströme entkoppelt und für eine eigene Ökonomie sorgt. Im Kern müsste das kapitalistische Vertrauen auf sicher fließende Geldströme durch das Vertrauen in die Heilsökonomie abgelöst werden. William Cavanaugh (2002) und, etwas pessimistischer, Thomas Ruster (2006) haben Ansätze dargelegt, wie aus der Liturgie die Verwandlung der Welt strömen könnte. Diese

Verwandlung des Kapitalismus könnte die Sozialethik konkret machen, wenn eine Alternative zum billigen Kredit der Marktbürger aus dem anspruchsvollen *Credo* der Christen erwachsen soll.

In der Vorstellung des Gottesvolks könnte die echte Alternative zum Gegensatz von Marktvolk und Staatsvolk erwachsen. Die Sozialethik muss sich weder vom Staatsvolk, auch nicht in seinem demokratischen Anspruch auf Volkssouveränität, noch vom kapitalistischen Marktvolk in die Rolle der *ancilla* drängen lassen (Cavanaugh 2011). Der Eigenwille auch einer demokratischen *civitas terrena* steht zumindest bei Augustinus in scharfem Gegensatz zur hingebenden Liebe zu Gott und den Menschen der *civitas Dei*. Dies gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern gerade auch für das Kollektiv. Die pilgernde Kirche bricht aus allen Nationen heraus auf und macht sich auf den Weg in das himmlische Jerusalem. Dabei geht es nicht um einen Rückzug aus dem demokratischen Babylon. Luke Bretherton führt aus, dass die pilgernde Kirche sich um das Wohlergehen Babylons kümmern muss (2010: 1–6). Der Mehrwert aus der augustinischen Gegenüberstellung von *civitas terrena* und *civitas Dei* entsteht aus der transzendierenden Orientierung, die mit der Gerechtigkeit nicht nur eine Messlatte vorgibt, die das politische Gemeinwesen von einer Räuberbande abgrenzen soll, sondern auch die Definition der Gerechtigkeit aus den engen Grenzen kontingenter Gemeinwesen herausholt und in eine Beziehung zueinander setzt. Beginnend bei Augustinus eröffnet die Weltsicht der Pilgerschaft eine neue globale Dimension (Barbato 2013b).

Die Rechtfertigung vor und das Streben zu Gott wirken auch als Rechtfertigung vor der Menschheit. Die Mütter und Väter des deutschen Grundgesetzes haben ihr „vor Gott und den Menschen“ genau aus dieser Erfahrung heraus in die Präambel geschrieben. Der Gott der Verfassung lässt sich auch säkular deuten, und entsprechend kann man es mit einer Transzendenz von innen bewenden lassen. Habermas' postsäkulare Wende scheint aber anzudeuten, dass diese Kräfte nicht ausreichen, gerade dann, wenn neben den kapitalistischen Pathologien auch die Reduktion des Menschen auf einen naturalistischen Befund ansteht. Wenn der Naturalismus die anstehende Transformation der Geisteshaltung sein sollte, hat die soziale Demokratie schlechte Karten. Ein naturalistisch gewendeter demokratischer Kapitalismus wird tatsächlich eine Technokratie mit angeschlossener *Entertainment*-Anstalt sein, die durchaus simulative Elemente der Postdemokratie beibehalten kann, ansonsten aber dem alten Wort vom Stimmvieh nichts entgegenzusetzen hat.

Wenn es um eine Neujustierung der Demokratie geht, dann nicht als eine Radikalisierung der voluntaristischen Demokratie, denn sonst landet man in einem nihilistischen Abgrund des Dezisionismus, der kaum etwas mit dem mystischen Abgrund des Johannes vom Kreuz gemeinsam hat. Wenn es in der *civitas terrena* nur um Nebensächlichkeiten geht, dann kann das Gottesvolk auch mit der Postdemokratie Kompromisse schließen. Falls doch mehr auf dem Spiel stehen sollte, dann gälte es zu überlegen, wie sich dieser Volkswille auf die Heilsökonomie Gottes ausrichten kann.

Wenn man die Geschichtsphilosophie der Säkularisierungstheorie abgelegt hat, fällt auf, dass entgegen der Niedergangsszenarien gerade die Katholische Kirche zum größten *Global Player* aufgestiegen ist. In der postkolonialen Welt hat sie nicht den Rückzug antreten müssen, vielmehr hat der Zuwachs im Globalen Süden den Rückgang im säkularen Norden überkompensiert. Überraschenderweise drängt sich damit für die Katholische Kirche eine Aufgabe auf, die so keinem anderen Akteur zufällt: die Organisation eines globalen Ausgleichs unter seinen Mitgliedern, die sowohl dem Marktvolk wie den Staatsvölkern angehören und dabei alte wie neue Mittelschichten, aber auch die Masse der immer noch Armen, der neuen Verlierer wie der alten und neuen Reichen umfassen. Die Katholische Kirche ist die einzige Organisation auf Erden, die eine signifikante Zahl von Menschen, mit mehr als einer Milliarde immerhin gut 15 % der Weltbevölkerung, mit hinreichend großer Verteilung auf dem Globus in Nord und Süd und vor allem in Reich und Arm unter ein institutionelles Dach und eine weltanschauliche Ausrichtung bringt. Die Sozialenzykliken richten sich damit zu Recht erst einmal an einen internen Kreis, bevor sie alle Menschen guten Willens ansprechen. In der *ekklesia* könnte der Versuch, sich der *societas perfecta* anzunähern, verstärkt werden, nicht um sich abzusondern, sondern um Alternativmöglichkeiten aufzuzeigen. Damit ist nicht gesagt, dass die Elektrifizierung der Erde nach dem Versagen der Kommunisten und eventuell auch der Kapitalisten nun von den Katholiken vorangetrieben werden soll. Gegen Carl Schmitts damalige Alternative, sich entweder Mazzini oder Bakunin anzuschließen, dem nationalen Kapital oder der globalen Kanaille (Schmitt 2008/1923: 60–65), geht es heute in der Krise der nationalkapitalistischen Demokratie Mazzinis um die Besinnung auf die eigenen gestalterischen Kräfte. Katholische Volksfrömmigkeit muss sich vor den *hoi polloi* nicht fürchten, zumindest sicher weniger als vor dem *Mammon* und der Vergötzung der Nation.

Wenn dem so sei, müsste man die *christliche Verschärfung* (Manemann 2005) als die neue *Denkweise* weitertreiben: Könnte die Christliche Sozialethik nicht anfangen, den Begriff der Theokratie aus der Konnotation von Wächterrat und Klerikalismus zu lösen, um ihn demokratisch zu denken? Das Reich Gottes ist schließlich ein Reich der Freiheit. Würde sich darüber nicht eine Pforte öffnen lassen, die der Demokratie genügend Weite gibt, um sich auf die *Demoikratie* einzulassen? Könnten nicht erst dann der *Mammon* und sein Kredit als treibende Kraft entbehrlich werden?

Literatur

- Agamben, Giorgio u. a. (2012a): Demokratie? Eine Debatte. Berlin: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2012b): Einleitende Bemerkungen zum Begriff der Demokratie. In: Agamben, Giorgio u. a.: Demokratie? Eine Debatte. Berlin: Suhrkamp, 9–12.
- Badiou, Alain (2012): Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio u. a.: Demokratie? Eine Debatte. Berlin: Suhrkamp, 13–22.
- Barbato, Mariano (2012a): Postsäkulare Weisheit. Potentiale biblischer Weisheitstopoi für die Globalisierung. In: Heimbach-Steins, Marianne; Steins, Georg (Hg.): Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart: Kohlhammer, 262–289.
- Barbato, Mariano (2012b): Postsecular revolution: Religion after the end of history. In: Review of International Studies 38, 1079–1097.
- Barbato, Mariano (2013a): Integration als Revolution: Souveränität und Legitimität der EU im Ausnahmezustand der Eurokrise. In: Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik 2, 1–19.
- Barbato, Mariano (2013b): Pilgrimage, Politics, and International Relations: Religious Semantics for World Politics. New York: Palgrave Macmillan.
- Beyme, Klaus von (2013): Von der Postdemokratie zur Neodemokratie. Berlin: Springer VS, 2013.
- Bhagwati, Jagdish N. (2009): Verteidigung der Globalisierung. Mit einem Vorwort von Joschka Fischer. München: Pantheon Verlag.
- Blühdorn, Ingolfur (2013): Simulative Demokratie: Neue Politik nach der postdemokratischen Wende. Berlin: Suhrkamp.
- Bofinger, Peter; Habermas, Jürgen; Nida-Rümelin, Julian (2012): Einspruch gegen die Fassadendemokratie. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 04.08.2012, 180.
- Braun, Stephan; Geisler, Alexander (Hg.) (2012): Die verstimmte Demokratie. Moderne Volksherrschaft zwischen Aufbruch und Frustration. Berlin: Springer VS.
- Bretherton, Luke (2010): Christianity and Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Buchstein, Hubertus (2009): Demokratie und Lotterie. Das Losverfahren als politisches Instrument von der Antike bis zur EU. Frankfurt/M.: Campus.
- Burckhardt, Jacob (1930/1934): Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Stuttgart: Neske.

- Cavanaugh, William T.** (2002): *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London: T & T Clark.
- Cavanaugh, William T.** (2011): *Migration of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Crouch, Colin** (2008): *Postdemokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Crouch, Colin** (2011): *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus. Postdemokratie II*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2012): *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2013): *Im Sog der Technokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Heinelt, Hubert** (2008): *Demokratie jenseits des Staates. Partizipatives Regieren und Governance*. Baden-Baden: Nomos.
- Huntington, Samuel P.** (1991): *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jefferson, Thomas** (1787): *A Little Rebellion Now and Then Is A Good Thing*. Letter from Thomas Jefferson to James Madison, online unter: <<http://www.earlyamerica.com/review/summer/letter.html>>, abgerufen 25.07.2013.
- Manemann, Jürgen** (2005): *Rettende Erinnerung an die Zukunft: Essay über die christliche Verschärfung*. Mainz: Grünewald.
- Manemann, Jürgen** (2013): *Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik*. Mannheim: Patmos.
- Maus, Ingeborg** (2011): *Über Volkssouveränität: Elemente einer Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Merkel, Wolfgang** (2010): *Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung*. Wiesbaden: VS.
- Milbank, John; Žižek, Slavoj; Davis, Creston** (2010): *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Möllers, Christoph** (2008): *Demokratie – Zumutung und Versprechen*. Berlin: Wagenbach.
- Mouffe, Chantal** (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Neyer, Jürgen** (2011): *Wider die Vereinigten Staaten von Europa. Europas demokratische Rechtfertigung*. In: *Leviathan* 39, 479–498.
- Oberreuter, Heinrich** (2012): *Republikanische Demokratie. Der Verfassungsstaat im Wandel*. Baden-Baden: Nomos.
- Rancière, Jacques** (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ruggie, John Gerard** (1998): *Globalization and Embedded Liberalism Compromise: The End of an Era*. In: Streeck, Wolfgang (Hg.) (1998): *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie: Herausforderungen für die Demokratietheorie*. Frankfurt/M.: Campus, 79–97.
- Ruster, Thomas** (2006): *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*. Mainz: Grünewald.

- Schmidt, Manfred G.** (2010): *Demokratietheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS.
- Schmitt, Carl** (2008/1923): *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Streeck, Wolfgang** (Hg.) (1998): *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie: Herausforderungen für die Demokratietheorie*. Frankfurt/M.: Campus.
- Streeck, Wolfgang** (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012. Berlin: Suhrkamp.
- Weizsäcker, Richard von u. a.** (1992): *Richard von Weizsäcker im Gespräch mit Gunter Hofmann und Werner A. Perger*. Frankfurt/M.: Eichborn.

Über den Autor

Mariano Barbato, PD Dr. phil., lehrt als Privatdozent an der Universität Passau und als DAAD-Langzeitdozent an der Babes-Bolyai-Universität Cluj-Napoca Politikwissenschaft. Er ist Direktor des Zentrums für Europawissenschaften und Internationale Beziehungen (ZEWI) an der BBU.